de datul antropologic original. Afirmaţia aceasta nu-şi pierde valoarea în faţa diferitelor concepţii culturale şi istorice despre căsătorie, care nu ar corespunde parametrilor monogamiei şi indisolubilităţii. Şi nu o pierde deoarece când se afirmă că legământul căsătoriei este un dat antropologic original nu se ignoră caracterul istoric al omului şi, deci, nu se pierde din vedere că în istorie idealul nu este trăit peste tot întotdeauna şi în mod concret.

e) Familia: dimensiunea esenţială a evanghelizării

Familia întemeiată pe căsătorie este, întrucât este astfel, un factor de civilizaţie deoarece, fiind o expresie primordială a "subiectivităţii sociale", constituie pentru dezvoltarea societăţii civile - raţiunea de a fi a Statului - un element de care nu se poate face abstracţie.

Dacă analizăm datul acesta în lumina Revelaţiei şi, deci, ca expresie a planului Tatălui, am putea să intuim profunzimea afirmaţiei Sfântului Părinte care consideră căsătoria şi familia ca dimensiuni ale evanghelizării şi nu pur şi simplu ca un sector al pastoralei.[21]

De fapt, fără ca să negăm consistenţa proprie oricărei realităţi naturale, nu putem uita că *taina omului se dezvăluie pe deplin numai în lumina tainei Cuvântului întrupat* (cfr *GS* 22). Lucrul acesta permite să urcăm în căutarea temeiului bărbatului-femeii şi a societăţii omului până la Taina revelată a Dumnezeului Întreit.

Noua evanghelizare află în realitatea căsătoriei şi a familiei o cale fundamentală pentru vestirea contemporaneităţii lui Isus Cristos la omul de azi. De fapt, în căsătorie şi familie libertatea omului poate trăi, zilnic, umanitatea lui Cristos ca semn sacramental al dumnezeirii Sale.[22]

---

[21] Pentru a înţelege consecinţele unei astfel de afirmaţii în formarea preoţilor cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla formazione dei seminaristi sui problemi relativi al matrimonio e la famiglia*, 19 martie 1995.

[22] Cfr *CCC* 515.

FAMIGLIA E SOCIETÀ

1.Disagio di civiltà

Questa espressione, che fa riferimento ad una celebre opera di Freud, appare sostanzialmente appropriata quando si voglia affrontare un tema come quello della famiglia in connessione con le società democratiche contemporanee.

Perché infatti siamo chiamati a parlare di società e di dottrina sociale, di famiglia e di politiche familiari? Perché mai la Chiesa, il cui compito specifico e primario è la proposta dell'vento di Cristo come esperienza reale di salvezza, si propone sempre più spesso come un soggetto che si interroga sulle *politiche* (familiari e sociali), entrando così direttamente in una sfera, quella della società civile e politica, in cui di norma essa usa intervenire - almeno a partire dal secolo scorso - soltanto attraverso l'utonoma responsabilità dei fedeli laici, sia pur organizzati in corpi sociali? Credo che questa scelta rappresenti il tentativo di farsi interprete del palese disagio esistente nella relazione famiglia e società, espressione clamorosa del più generale malessere oggi assai diffuso.

Anzitutto converrà notare che alla base di questo disagio si trova una dimenticanza dell'io paradossale in tempi come i nostri di esaltazione quasi ossessiva della libertà: A *Siamo ignoti a noi medesimi, noi uomini della conoscenza, noi stessi a noi stessi: è questo un fatto che ha le sue buone ragioni. Non abbiamo mai cercato noi stessi - come potrebbe mai accadere che ci si possa, un bel giorno, trovare? Non a torto è stato detto: "Dove è il vostro tesoro, là è anche il vostro cuore"; il nostro tesoro è là dove sono gli alveari della nostra conoscenza. A questo scopo siamo sempre in cammino, come animali alati per costituzione, come raccoglitori di miele dello spirito, e soltanto un'unica cosa ci sta veramente a cuore - "portare a casa" qualcosa*[1]. Riflettere sul rapporto famiglia-società mette in primo piano il recupero dell'io, della coscienza della dignità del singolo, di ciascuno di noi.

Come configurare questo disagio? Prendiamo in considerazione la famiglia. Le democrazie contemporanee hanno ridotto i corpi intermedi in generale, ma soprattutto la realtà familiare, ad una sorta di *joint-venture*, quasi ad un contratto di natura privata, tra un uomo e una donna. Esse ne hanno quasi cancellato l'obiettivo e naturale valore sociale. In questa situazione, spetta ad altri soggetti sociali, come la Chiesa, che pure rischiano di essere ridotti a pure entità di diritto privato, assumere le difese della rilevanza sociale e civile della famiglia e mostrare quanto e come le moderne democrazie, compiendo un gravissimo errore, mettano a repentaglio non solo se stesse, ma in ultima analisi la possibilità per l'uomo di tendere ad una obiettiva ed equilibrata soddisfazione delle proprie esigenze costitutive, cioè al compimento dell'io.

---

[1] F. NIETZSCHE, *Genealogia della morale*, Milano 1992, 3.

Paradossalmente, questi corsi, promossi direttamente da realtà ecclesiali, rappresentano il tentativo di "costringere" la società civile e, soprattutto, la società politica a prendere atto di questo grave disagio e a porvi con urgenza rimedio.

Ora, però, s'impone un altro, più radicale, interrogativo. Come si è potuti giungere a questo punto, dopo che alla famiglia, per lunghi secoli e non solo nell'occidente cristiano, è stato riconosciuto un peso decisivo dal punto di vista antropologico, sociale e civile? Descrivere un simile processo non è certo compito di questo intervento, né rientra nella competenza diretta dell'uomo di Chiesa. Tuttavia mi sia permesso fare due annotazioni, da cui tirare una conclusione che potrà fare da premessa ad alcune considerazioni sulla famiglia nella sua relazione con la società.

a) La dicotomia libertà personale - libertà civile

È indubbio che il disagio nella relazione famiglia-cultura è connesso alla sostanziale modificazione del rapporto tra sfera pubblica e sfera privata dell'esistenza, che si è prodotta nelle nostre democrazie occidentali e si è radicalizzata a partire dal dopoguerra[2].

La moderna evoluzione del diritto, forse a partire proprio della ripresa giusnaturalistica iniziata da Grozio e Pufendorf, può fornire una chiave di lettura di questo processo. Essa è anche alla base della separazione, all'interno dell'etica, tra libertà personale e libertà civile o giuridica. Separazione importata appunto dal diritto[3].

Questa dicotomia è legata ad una precisa concezione moderna dello Stato, nata dalla convinzione che alla base della convivenza civile possa esservi soltanto un "contratto" dipendente da un sistema di norme convenzionali. Hobbes e Locke prima, Kant poi hanno, in un certo senso, radicalizzato questa visione rendendo impraticabile la concezione, introdotta da Aristotele nell'Etica Nicomachea e ripresa poi da Tommaso d'Aquino all'inizio della *Secunda Pars* della *Summa Theologiae*, secondo la quale l'azione dell'uomo, in quanto essere razionale, debba venir considerata a partire dalla vita intesa come un tutto e, quindi, dall'ordine da dare ai fini e ai beni nella vita. Ciò porta a comprendere la filosofia morale stessa come filosofia pratica del comportamento umano in vista di una vita buona[4]. Con l'abbandono di questa impostazione fa la sua apparizione la figura dualistica di un'etica pubblica, contrapposta ad un'etica cosiddetta privata, che riflette la divisione tra la libertà personale e la libertà civile o giuridica. Un'etica pubblica sempre più formale e

---

[2] Un'analisi attenta dei fenomeni legati a questa transizione, anche se non pienamente condivisibile, si trova in R. POOLE, *Morality and Modernity*, London-New York 1991, 134-159. Di utile consultazione anche: V. POSSENTI, *Filosofia e società. Studi sui progetti etico-politici contemporanei*, Milano 1983.

[3] Cf F. VON KUTSCHERA, *Fondamenti dell'etica*, Milano 1991, 296-305; 351ss.

[4] Cf G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma 1996.

normocentrica, dalla quale programmaticamente, come ha acutamente rilevato McIntyre, viene espunta la dimensione della virtù, relegata alla sfera del puro privato del singolo individuo. A ben vedere questa dicotomia radicale è resa possibile proprio dalla progressiva perdita della coscienza del valore del "corpo sociale intermedio", anzitutto del matrimonio e della famiglia, così che, paradossalmente, l'individuo non solo è ridotto ad una monade, ma la stessa articolazione della società civile è ridotta ad una semplice somma di individui. Ad entrambi i livelli si produce, inoltre, un'insanabile dialettica fra la sfera del desiderio-interesse del soggetto e quella delle esigenze morali oggettive. La cultura moderna, senza avvedersene, e nonostante la sua insistenza radicale sul soggetto è incapace di dare ragione della polarità costitutiva individuo-società, proprio perché perde di vista, come vedremo in seguito, la polarità costitutiva uomo-donna.

b) Il conflitto economia - diritti

Mi sia permesso ora introdurre la seconda annotazione. Questo stato di cose, che abbiamo definito come una prima radicale conseguenza che la concezione moderna dello Stato porta con sé, si è ulteriormente radicalizzato con l'accentuarsi della dialettica tra economia e diritto, all'interno delle società contemporanee occidentali, dopo la seconda guerra mondiale.

Non è necessario scomodare l'attuale dibattito intorno al *Welfare*[5] per riconoscere che il rapporto diritti ed economia si presenta come radicalmente conflittuale. Paradossalmente proprio la riduzione sempre più accentuata dei diritti della persona alla pura sfera dell'individuo, in forza di una lettura formalistico-kantiana della regola aurea "non fare all'altro quel che non vuoi sia fatto a te", può spiegare la natura di questo conflitto. Sostenere infatti i diritti della persona disarticolando la libertà di coscienza, intesa come assoluta, dal suo necessario riferimento veritativo finisce, di fatto, col favorire la logica della mercificazione e della monetizzazione di qualunque desiderio-bisogno dell'uomo. Sul piano pratico i diritti fondamentali finiscono per diventare rilevanti solo quando si articolano ai bisogni a cui il mercato riesce a dare una risposta monetizzata. In quest'ottica, il conflitto tra economia e diritti appare come una radicalizzazione di quella dicotomia tra libertà personale e libertà civile, che riflette la scissione tra pubblico e privato[6].

---

[5] Cfr M. TOSO, *Welfare society. L'apporto dei pontefici da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Roma 1995.

[6] Sul conflitto economia-diritti raccomandiamo la lettura del dossier *Economia, diritti dell'uomo, cristianesimo* con interventi di H. Kohl, M. Novak, G. Tremonti, S. Ricossa, S. Zamagni, P. J. Cordes, C. Cousiño, F. Marini, R. Buttiglione, S. D'Antoni, J. A. Sánches Asiaín, A. Utz e H. Hude nella Rivista culturale della Pontificia Università Lateranense: Nuntium 2 (1997) 26-113.

Si può già, a questo punto, sia detto per inciso, intravvedere l'importanza della dottrina sociale.

Con il magistero sociale di Giovanni Paolo II e con le due Istruzioni sulla teologia della liberazione, si è andato sviluppando nei circoli ecclesiali e scientifici un modo di concepire la dottrina sociale che ne mostra con immediatezza l'intrinseca connessione con la storia. Il nuovo peso dato alla storia, e quindi alla necessità di cogliere i fenomeni e le loro interconnessioni, entro la quale riproporre la dottrina e la pratica connessa alla fede circa la convivenza sociale e civile, è consono alla sensibilità con la quale il Vaticano II, già nella *Dei verbum*, propone la categoria di rivelazione. Ne parla in termini di "verità storica": l'evento concreto di Gesù Cristo è la pienezza della rivelazione (*DV* 4)[7]. Si tratta di un approfondimento del concetto cattolico di rivelazione che ha permesso alla *Gaudium et spes* di impostare il problema di Dio a partire dal problema umano, equilibrando con nuovi accenti il rapporto tra dato di esperienza e riflessione speculativa.

Questa sensibilità nei confronti del dato storico, che si è fatta ora più incisiva, è però, a ben vedere, una costante della dottrina sociale cattolica. In questo senso l'accusa di ideologia ad essa rivolta negli anni '70, a ridosso dell'esasperato scontro delle ideologie che ha dominato la scena europea in maniera acuta durante gli anni del terrorismo, non è solo ingenerosa ma obiettivamente fuori bersaglio[8]. Infatti la modalità con cui l'insegnamento dei Sommi Pontefici e della Chiesa ha operato la propria riflessione non è così facilmente riconducibile a categorie ideologiche. Infatti, al di là del linguaggio impiegato - benché un esame attento di questi documenti mostri quale novità di linguaggio le encicliche sociali abbiano introdotto nel cammino di riflessione che ha preparato il Vaticano II - è sempre stata caratterizzata dalla preoccupazione di venire incontro alle istanze della dignità degli uomini e dei popoli, tenendo conto di un'analisi accurata del contesto storico. Ad essa si rifanno tradizionalmente i principi di riflessione, i criteri di giudizio e le direttive di azione che costituiscono la dottrina sociale della Chiesa[9]. In questo senso la dottrina sociale della Chiesa ha rappresentato e rappresenta ancor più oggi, una solida via per superare quella dicotomia radicale tra libertà personale e libertà civile o giuridica che si è andata sviluppando nell'etica sociale moderna.

---

[7] Con parole di De Lubac possiamo dire che il Concilio Vaticano II sostituisce una "idea di verità astratta con l'idea di una verità il più possibile concreta: l'idea cioè della verità personale, apparsa nella storia, operante nella storia e, dal seno stesso della storia, capace di sorreggere la storia; l'idea di questa verità in persona che è Gesù di Nazareth, pienezza della rivelazione": H. DE LUBAC, *Opera omnia: La rivelazione divina e il senso dell'uomo* t. 14, Milano 1985, 49.

[8] Cf. M. D. CHENU, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1974)*, Brescia 1977, 48-53.

[9] Cf. *Libertatis conscientia* 72.

c) Problematicismo ontologico, relativismo etico e relativismo sociale

Siamo così in grado di formulare la nostra conclusione di carattere più generale, per aprire un orizzonte concreto sui problemi riguardanti la nostra riflessione. Questo stato di cose non è che il riflesso, sul piano sociale, di quella incapacità della cultura moderna di restare fedele - sia pur nel necessario inveramento critico - al principio elementare elaborato, a mio avviso in forma perenne, dal pensiero classico e cristiano. Mi riferisco alla "capacità" dell'uomo di cogliere la realtà. Intendo parlare di quel realismo classico e cristiano per il quale la verità al suo livello elementare è l'*adaequatio intellectus et rei*. Se si nega la capacità dell'uomo di cogliere il reale e non si accetta che in ogni ente l'essere rivolge un appello all'uomo invitandolo ad ospitare, nell'atto di coscienza, la dimensione veritativa propria dell'ente stesso, è inesorabile che questa posizione relativista faccia sentire le sue conseguenze anche nel modo di concepire il sociale e il civile.

La grave crisi che attanaglia oggi la società dipende, in ultima analisi, e da questa *debolezza* del pensiero postmoderno. Esso, quando non sfocia nel nichilismo, negando persino teoricamente la possibilità di cogliere il reale, si *indebolisce* fino a sospendere la presa (con-cetto) di cui l'uomo si è sempre riconosciuto capace nei confronti della realtà. La prima inesorabile conseguenza di questa scissione tra il pensiero e il reale si documenta in una sorta di "illuminismo insoddisfatto", che caratterizza il clima culturale dei nostri giorni. Illuminismo, doppiamente insoddisfatto, perché per aver preteso troppo, lungo tutta la modernità, dalla ragione, quando faceva coincidere l'evidenza di una ragione assoluta, separata e astratta con tutta l'evidenza, ha finito per chiederle troppo poco e per lasciarla così impotente e debole di fronte all'affermazione elementare della verità (intesa come adeguazione dell'intelligenza al reale). Anche lo snaturamento programmatico e crescente della realtà familiare ha a che fare con questo problematicismo ontologico. Vi è un legame inevitabile tra problematicismo ontologico, relativismo etico e relativismo sociale. Infatti, questo snaturamento va a contraddire la natura umana nel suo livello costitutivo e rappresenta una grave manipolazione genetica delle relazioni fondamentali dell'umana natura, nelle quali prende forma la personalità di ogni singolo uomo. Infatti nessuno strato dell'essere umano rimane indenne da questo snaturamento. L'identità dell'uomo (virilità), quella della donna (femminilità), la paternità, la figliolanza, la stessa amicalità tipicamente fraterna e sororale, vengono minate alla base. Stiamo assistendo quindi ad una privatizzazione della famiglia che in realtà attenta non soltanto la dignità della persona ma allo stesso significato dell'umana convivenza.

Su queste premesse vogliamo ora esaminare, in due momenti, quale debba essere un adeguato rapporto tra famiglia e società a livello antropologico, per poi concludere con l'affermazione su cui, negli ultimi tempi, insiste sempre più spesso Giovanni Paolo II: la famiglia non deve essere intesa tanto come un settore dell'azione della Chiesa, quanto piuttosto come una dimensione essenziale dell'evangelizzazione.

2. Famiglia e società

Il magistero sociale della Chiesa ripete incessantemente che la famiglia costituisce una dimensione fondamentale della società[10]. La famiglia, e oggi occorre precisarlo, è intesa come l'unione tra un uomo e una donna, necessariamente riferita alla generazione dei figli e pubblicamente riconosciuta attraverso il *contratto matrimoniale*. È evidente che non tutti condividono questa definizione di realtà familiare: i *mass media*, infatti, presentano di solito parametri sociali e culturali assai diversi. Tuttavia, crediamo che sia importante recuperare le ragioni antropologiche della posizione della Chiesa, perché siamo convinti che solo così sarà possibile un dialogo sereno su tutto e con chiunque.

Il nostro interesse, in questa sede, è antropologico. Si tratta di accennare alle ragioni per cui la famiglia può essere considerata una dimensione fondamentale della società, le conseguenze che ne derivano e i criteri per un adeguato rapporto famiglia-Stato.

a) Il "potere sovrano" della famiglia

Il Papa, nella *Lettera alle famiglie*[11], attribuisce alla famiglia fondata sul matrimonio indissolubile un *potere sovrano*. Questa sovranità della famiglia POGGIA, ultimamente, sull'indissolubilità del vincolo matrimoniale, dinanzi a Dio e agli uomini. Appartiene, infatti, alla natura del consenso matrimoniale l'essere *pro semper*. Un sì che non sia per sempre, difficilmente è vero fino in fondo. Se il *consenso* degli sposi include un limite temporale (anche solo come possibilità non cercata direttamente), è inevitabile che in esso si introduca un *dissenso* che finisce per corrompere la natura stessa del matrimonio. Inevitabile, perché alla radice del matrimonio si trova l'esperienza umana dell'amore, la quale implica strutturalmente il *pro semper*[12].

Quali sono le implicazioni della affermazione del *potere sovrano* della famiglia?[13]. Si può dire che parlare di sovranità della famiglia ne implica anzitutto una

---

[10] Sulla dottrina dociale della Chiesa cfr M. COZZOLI, *Chiesa, vangelo e società. Natura e metodo della dottrina sociale della Chiesa*, Cinisello Balsamo 1996; P. DE LAUBIER, *La pensée sociale de l'Eglise catholique. Un idéal historique de Léon XIII a Jean Paul II*, Fribourg 1984; M. TOSO, *Dottrina sociale oggi*, Torino 1996.

[11] Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Lettera alle famiglie* 17.

[12] Cf. le considerazioni del Papa sull'*in principio* riferito all'amore umano in GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Roma 1985.

[13] Non possiamo dimenticare che l'attribuzione del termine "sovrana" alla famiglia è una novità del magistero di Giovanni Paolo II. Questo termine, infatti, di solito è stato usato nella dottrina sociale della Chiesa per riferirsi ad una *societas perfecta*, dotata quindi di autonomia e independenza totali. Non possiamo soffermarci,

considerazione non strumentale, mediante il riconoscimento del valore della famiglia in se stessa come dato primordiale e, quindi, anteriore allo Stato e costitutivo della società civile. In questo senso l'espressione *potere sovrano* vuol affermare una *possibilità* di pienezza che si trova solo nella famiglia.

Sovranità della famiglia, così come la definisce la Chiesa, significa allora che essa gode della possibilità di concepirsi come soggetto di diritti fondamentali. È proprio il contratto tra gli sposi, in quanto fattore pubblico e civile, da cui nasce il peso del matrimonio all'interno della società, che rende gli sposi soggetti di diritti e doveri nei confronti della stessa società. Ma sovranità della famiglia vuol dire, anche, che essa ha la possibilità di umanizzare i suoi membri. L'uomo, infatti, ha bisogno per la propria crescita, di percorrere un cammino che vada da certezza in certezza: le crisi di crescita, infatti, sono sempre anche una domanda di una certezza più grande. Per questo, all'origine dell'avventura della convivenza coniugale, che implica essenzialmente l'educazione dei figli, è stata posta la certezza del *pro semper* del matrimonio, senza il quale viene a mancare la base oggettiva di ogni altra certezza in campo familiare.

b) La polarità uomo-donna paradigma del carattere sociale dell'uomo

Un secondo nucleo di riflessioni, che ci permette di comprendere la portata dell'affermazione della famiglia come dimensione fondamentale della società, è riferita alla polarità *uomo-donna*, cioè al fatto che l'uomo non può esistere se non come maschio o come femmina. Questa polarità, base della famiglia, apre ad un'altra polarità: quella di *individuo-società*. Balthasar afferma che la reciprocità uomo-donna può essere considerata come il *"caso paradigmatico del perenne carattere comunitario dell'uomo"*[14]. L'uomo, quindi, non può essere concepito che in riferimento all'altra modalità di essere uomo. Questo dato antropologico fondamentale implica, necessariamente, la realtà sociale come realtà costitutiva dell'essere personale: l'individuo non è, in un certo senso, *tutto* l'uomo. Con particolare forza è stato affermato dal Papa nella *Mulieris dignitatem*: *"l'uomo non può esistere da solo (cfr Gen 2, 18); può esistere solo come unità dei due e, quindi, in relazione all'altra persona umana... Essere persona ad immagine e somiglianza di Dio comporta, quindi, un esistere in relazione, in rapporto all'altro io"*[15]. La polarità uomo-donna esprime,

---

in questa sede, nel dibattito suscitato dall'uso che il Papa ha fatto del termine "sovrano", né sulle conseguenze che un'applicazione rigida di tale termine potrebbe comportare (è stato detto, ad esempio, che una tale affermazione comporterebbe una riduzione del principio di sussidarietà a pura supplenza; altri hanno intravisto il rischio di una società atomizzata in innumerevoli nuclei familiari): cfr C. NARDI, *Sovranità della famiglia?*, in Vivens Homo 2 (1996) 337-361.

[14] Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica* t. 2, Milano 1982, 344.

[15] Cf. *MD* 7.

in questo senso, il carattere contingente dell'uomo, carattere che individua, nello stesso tempo, un limite e una possibilità. Un limite perché l'io ha bisogno dell'altro per il proprio compimento. Una possibilità in quanto la contingenza ci rivela che la capacità dell'uomo di autotrascendersi e di aprirsi all'altro è un fatto positivo per il proprio io.

È ovvio che il primo ambito di questo esistere in relazione è la famiglia: in essa la relazione è una realtà naturale. Prima che la persona si imbatta con le realtà sociali primarie (quartiere, scuola, città...), il singolo cresce nell'ambito familiare che l'ha visto nascere. Possiamo dire ancora di più: è proprio attraverso l'ambito familiare che l'uomo prende contatto con la società. Per questa ragione il discorso sui diritti fondamentali non può essere compiutamente affermato se la persona viene considerata come un individuo isolato[16], in margine alla famiglia. Infatti l'uomo, dal punto di vista esistenziale, in prima battuta è sposo, padre, figlio, fratello e sorella e, solo dopo, cittadino: come membro di una famiglia, egli impara la sua identità personale ed il suo co-essere insieme ad altri. Nella trama quotidiana della vita familiare, la persona acquista coscienza della sua dignità e del suo essere soggetto di diritti: questa presa di coscienza consegue naturalmente alla legge dell'amore, quadro ideale della vita familiare.

Per un dato ontologico quindi, cioè per il fatto di essere il luogo primario in cui concretamente l'uomo sperimenta l'esistere come uomo/donna, la famiglia è paradigma imprescindibile per il carattere sociale dell'uomo.

c) Famiglia, società civile e Stato

Le due affermazioni che, fino a questo momento, abbiamo voluto illustrare con brevità, consentono di avvicinarci con maggior chiarezza al concetto di società, così come è espresso nella dottrina sociale della Chiesa. In questo senso, crediamo si possa affermare che la riflessione sulla realtà, della famiglia fondata sul matrimonio, stia alla base di uno sviluppo organico del pensiero sociale cattolico. Certamente, sia il concetto di famiglia *"realtà sovrana"* che la sua fondazione antropologica (polarità uomo-donna), ci permettono di elaborare un'adeguata concezione della società, che deriva dal concetto di persona, il quale a sua volta non può essere fino in fondo senza riferimento alla famiglia.

Il carattere sociale dell'uomo non viene definito prioritariamente dal suo inserimento nello Stato, che non è l'espressione originale del sociale nell'esperienza umana. Lo Stato, infatti, soprattutto quello moderno, è chiamato ad essere solo una funzione della società civile.

Questa è formata da persone che vivono rapporti vicendevoli nei cosiddetti "corpi intermedi", il principale dei quali è la famiglia. Si tratta di realtà che traggono in ultima istanza dalla stessa natura dell'uomo (possono, quindi, essere gruppi sociali,

[16] E non solo come soggetto spirituale che direbbe il Balthasar: cfr A. SCOLA, *Hans Urs von Balthasar. Uno stile teologico*, Milano 1991.

politici, culturali, economici...) e godono, anche se sottomessi al bene comune, di propria autonomia.

Giovanni Paolo II riferendosi ai corpi intermedi ha parlato di "soggettività" della società[17]. Con questa espressione si sottolinea il primato della persona e dei corpi intermedi sullo Stato, il quale costituirebbe una struttura "oggettiva" al servizio della società civile, autentica espressione della soggettività sociale. Qualora, tuttavia, si invertisse la prospettiva, cioè, persona, famiglia e corpi intermedi fossero concepiti in funzione dello Stato, si porrebbero le basi per l'abolizione dei diritti personali e sociali e, quindi, per il totalitarismo. Nella prospettiva della soggettività sociale, invece, trovano il loro contesto naturale i principi di sussidiarietà e di solidarietà, che non è possibile approfondire in questo momento.

Questo è anche l'ambito delle politiche familiari, il cui contenuto dovrebbe essere concepito nel modo più ampio possibile: questioni fiscali, promozione delle giovani coppie e delle famiglie numerose, protezione della maternità negli ambienti di lavoro, politica scolastica e universitaria, protagonismo sociale della famiglia... Risulta così evidente come la famiglia sia un fattore di civiltà.

d) Natura dell'uomo e cultura

Un piccolo chiarimento prima di passare all'ultimo punto. Sono consapevole che una delle critiche possibili a questo intervento può provenire da una certa teoria della cultura che nega la possibilità di elaborare un discorso sull'uomo in quanto uomo. Una riflessione che implichi, quindi, l'unità essenziale del genere umano, senza per questo negare la diversità delle sue espressioni culturali. Penso, ad esempio, ai delicati problemi della monogamia o dei conflitti derivanti dalle tensioni etnie-nazioni-Stato, oggi assai scottanti. È fuori discussione che, in gran parte almeno, il discorso sulla famiglia dipenda dal concetto di cultura e dalla varietà delle culture.

Tuttavia, non crediamo sia possibile negare l'esistenza di un "nucleo duro", che i classici hanno identificato con il concetto di natura, come espressione delle necessità metafisiche e delle esigenze costitutive dell'uomo come tale. In forza di questo nucleo duro si può affermare l'essere di "persona" di un uomo europeo, o americano, o africano, o asiatico. Di questo "nucleo duro" è espressione la cultura, nel senso più nobile del termine, come modalità specifica di essere e di esistere come uomo[18]. Facciamo un ulteriore passo avanti: il matrimonio monogamico ed indissolubile appartiene al dato antropologico originale.

Questa affermazione non perde valore di fronte alle diverse concezioni culturali e storiche del matrimonio, che non corrispondano ai parametri di monogamia e

[17] Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Sollecitudo rei socialis* 15, 28; *Centesimus annus* 13.

[18] Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Allocuzione all'UNESCO* (2 giugno 1980).

indissolubilità. E non lo perde perché quando si afferma che il matrimonio è un dato antropologico originale non si dimentica il carattere storico dell'uomo e, quindi, non si perde di vista che nella storia l'ideale non è sempre e concretamente vissuto ovunque.

e) La famiglia: dimensione essenziale dell'evangelizzazione

La famiglia fondata sul matrimonio è, in quanto tale, un fattore di civiltà poiché, essendo un'espressione primaria della "soggettività sociale", costituisce un elemento imprescindibile dello sviluppo della società civile, che rappresenta la ragion d'essere dello Stato.

Se consideriamo questo dato alla luce della Rivelazione e, quindi, come espressione del disegno del Padre, potremo intuire la profondità dell'affermazione del Papa che considera il matrimonio e la famiglia come dimensioni dell'evangelizzazione e non semplicemente come un settore della pastorale[19].

Infatti, senza voler negare la consistenza propria di ogni realtà naturale, non possiamo dimenticare che *il mistero dell'uomo si svela pienamente solo alla luce del mistero del Verbo incarnato* (cfr *GS* 22). Ciò consente di risalire nella fondazione dell'uomo-donna e della socialità dell'uomo fin nel Mistero rivelato del Dio Trinitario.

La nuova evangelizzazione trova nella realtà del matrimonio e della famiglia una via fondamentale per l'annuncio della contemporaneità di Gesù Cristo all'uomo di oggi. Nel matrimonio e nella famiglia infatti la libertà dell'uomo può sperimentare, quotidianamente, l'umanità di Cristo come segno sacramentale della Sua divinità[20].

P.S. Angelo SCOLA

---

[19] Per comprendere le conseguenze di una tale affermazione nella formazione dei presbiteri cfr CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Direttive sulla formazione dei seminaristi sui problemi relativi al matrimonio e la famiglia*, 19 marzo 1995.

[20] Cf. *CCC* 515.

CUVÂNTUL SCRIPTURII ÎN FAŢA IMORALITĂŢII: PRUNCUCIDERE, ABANDONUL DE COPII, DIVORŢUL, DROGURILE ŞI HOMOSEXUALITATEA

Sfânta Scriptură mărturiseşte că Dumnezeu s-a revelat pe Sine lumii ca iubire, şi în această calitate i-a cerut, şi-i cere omului să-I fie cât mai asemănător adică să-şi arate şi el iubirea, în primul rând faţă de cei mai apropiaţi, membrii familei, şi după aceea faţă de toată lumea.

Instituind familia, Dumnezeu i-a oferit omului şansa de a deveni colaborator al Său în lucrarea de permanentă creaţie a vieţii, asigurându-i în acelaşi timp un mediu cât mai propice propriei împliniri. Ca fiinţă socială omul nu se poate împlini decât în societate, în familie mai întâi, numită prima celulă a societăţii. Din păcate, criza economică, morală şi socială îşi pune din plin amprenta şi asupra familiei creştine care într-un procent din ce în ce mai mare nu mai este ceea ce s-a voit a fi. Mulţi factori ai societăţii moderne concură la deprecierea tot mai accentuată a vieţii conjugale şi nu de puţine ori la ruperea căsătoriei, cu consecinţe dezastruoase pentru copii. Mulţi sociologi susţin că la baza decăderii vieţii de familie ar sta criza economică, evident cu pondere mai mare în ţările sărace, dar nici în cele bogate, ori foarte bogate, situaţia nu-i mai bună, încât criza trebuie să aibă şi alte cauze. Unitatea de familie atât de preţuită de Biserică şi recomandată tuturor fiilor ei este imperios ameninţată cu destrămarea, cu abandonarea copiilor, dacă nu chiar cu desfiinţarea prin uniri de-a dreptul împotriva firii, ce se vor a fi ocrotite prin lege. În orice caz, atunci când starea normală îşi revendică dreptul la normal însemnează că lumea în general a intrat negreşit într-un colaps moral fără precedent în istorie. Este adevărat că sunt multe suferinţe în lume care apar pe fondul crizelor economice, dar o mare parte din acestea îşi au cauza directă sau indirectă în chiar